

# 鎌倉宗教思想の基調と専修念仏

塩 竈 義 一

一

平安中期以来高まりつつあった末法思想は、平安末期から鎌倉時代にかけての澆季的社会現象と相俟って、人々に深刻な危機意識をもたらし、時代を王法仏法の衰退期と捉えた人々に末代劣機の自覚を強く促さずにはいなかった。こうした気運の中で法然は、時機相応の法門として専修念仏門を宣揚し、末代劣機の精神的救済への道を示した。そして人々は必然的にこの法門へと帰依していった。

更に古来より物質的現世利益を主に求めて行われて来た神祇信仰も、平安末期よりいよいよ教理的組織の充実度を高め、本地垂迹説は末法を克服する理論として追求された。同時に神祇そのものに対する觀念も鎌倉時代に大きな変革期を迎え、神々は、より高度な宗教的理想を成

就せしむる存在、精神的救済の慈悲を垂れる衆生済度の神として、その内面性を高めた。また利益面においても現世利益より後世得脱が重視され、その信仰儀礼としての贅の習俗や、不浄禁忌の觀念も変容して行く傾向を示した。

私は本論において、鎌倉時代に広く行なわれた仏教を口唱易行・信心為本等の特色をもつ民衆仏教と捉え、この時代の既成聖道門仏教々団の、その貴族仏教的な伝統的体質を改善し、民衆仏教として再出発する過程に見せた民衆教化態度に現れる一定した方向性を吟味することにより、その基調となった思想や鎌倉期の宗教界の動向を探り、またそうした動向の中で神祇觀の変遷をも捉え、いかなる要因によってそれが促されたかを分析したいと考える。

## 二

鎌倉仏教は全般に、民衆仏教と総称される如く、所謂新旧両仏教共に民衆を中心とした仏教が展開された。そして新仏教思想は既成の旧仏教の宗教的荒廃に対する改革運動としてもたらされたと原因づけられ、その先驅となつたのは法然の浄土宗開宗であつた。それは、末代劣

機の救済の道は弥陀本願に乗じて極楽浄土へ往生する以外にない」と知り、浄土への往生行として諸行の中から称名念佛一行を選択し、余雜行を選擇することを契機として現れる信仰であり、現実世界を穢土として否定し、死後の浄土往生にのみ絶対的価値を求めるものであつた。

しかし、その成立から排他的択一がなされたため、信仰の一向専修性も手伝つて既存の信仰習俗との対立も避けえず、平安以来鎮護国家を標榜し、全国的に大きな勢力を有していた既成仏教々団から長期にわたる弾圧を受ける結果となつた。だが専修念佛を末代時機相應の法門と認めざるをえなかつた民衆は次々とこれに帰依渴仰し、法然示寂後に至つても専修念佛停止令がほとんど五年ごとに発令されていながら、もはや留まる所なく念佛者の数は増大の一途を辿り、念佛の声は国中に充滿していった。そして日蓮が『撰時抄』（一二七五）において

真言宗を「叡山、東寺、七寺、園城、或は官主、或は御室、或は長吏、或は檢校なり」と分析している如く、既成仏教諸宗の基調は例外なく密教であつたが、専修念佛が世を風靡した結果、

世間の人を見るに仏法とて替へて見たる事は、念佛読經なんどの功に依て、後世に浄土に生んと思計也。

と言つた風潮を生み、こうした中で

真言は人のいのり計をして、得脱の義なきやうにのみ人みな思へり。

といった真言密教觀が一般化し、また、

日本ノ習、国王大臣ハ灌頂ヲシ給ヒ、真言ヲ行ジ給フ。凡下ノ者ハ習フマジキ様ニ思習セリ。(中略)真言教ヲバ上代利根ノ清浄ノ僧ノミ学シ行ズベシ。在家ノ男女ノ分ニアラズ、末世ノ機根ニ相應セズ。との認識が普及するようになったことは、既成密教々団にとつて大きな痛手であつた。専修念佛者の増大は即ち既成教団の衰退を意味するものであり、日蓮が建治元年(一二七五)に

後世を願はん人々は、叡山、東寺、園城寺、七大寺等の日本一州の諸寺、諸山の御帰依をとどめて、彼の寺山によせける田畑郡郷を奪い取りて念佛堂につ

けば、決定往生、南無阿弥陀仏とすゝめければ、我朝一同に其の義になりて今に五十余年なり。<sup>⑤</sup>

と述べるごとく、既成仏教諸宗はその教権は言うに及ばず、経済的にも大打撃を蒙ったのである。しかも弾圧を放棄せざるをえぬまで専修念仏者は市井に溢れ、彼らに残された道は、既成仏教の信仰実践法を民衆化平易化することによりその活路を求めるしかなかった。そのため既成仏教々団は、いよいよ民衆と積極的に接触を持ち、民衆の宗教的要請に応えうる仏教として更生する方向で復興を模索を始めたのであった。その模範としたのは言うまでもなく既に民衆の要求するところを反映させていた専修念仏思想そのものである。つまり既成仏教諸宗は自己の伝統的教学の中に専修念仏のもつ特質を移植することにより、念仏にはじめて対抗しうると認め、もつて自宗の復興を期したのである。その典型的所産として真言陀羅尼信仰の宣揚が指摘でき、中でも華嚴宗の明恵房高弁（一二七三—一二三三）が提唱し、真言律の思円叡尊（一二〇一—一二九〇）が弘通せしめた光明真言念誦信仰は、その代表的な例と言えよう。

### 三

光明真言念誦の最も古い記録は、元慶四年十二月十二

日に行われた清和天皇の四十九日忌の記録であるといわれ、この頃より念誦されていた。しかし光明真言が単独で念誦されたのではなく、尊勝陀羅尼、弥陀大呪などと合修されており、鎌倉以前の密教諸師のこれに対する関心は甚だ薄いものであった。それ故に、『摧邪輪』（一二二二）などの著述活動によって法然の『選択集』（一二九八）を非難し、念仏者の謗法的動向を心から憂いた明恵や、戒律復興をめざした貞慶の孫弟にあたる叡尊が、これを宣揚したことを知る時、対念仏運動として鎌倉時代にもたらされた信仰習俗と見るべきものである。事実、明恵は『光明真言土砂勸信記』（一二三八）同『別記』に次の如く述べている。まず末法性について、

末代ニシテ諸仏驗シヲ隠ストモ、此一法ニ於テハ余事ニ類スベカラザルナリ。

と述べて、末代における念誦功德の有益なることを説き、その対機についても「罪人ヲソラ救フ、況ヤ善人ヲヤ」<sup>⑥</sup>と罪業の有無を論ぜぬ事を述べる。これは法然の「罪人なお生まる、いかに況や善人をや」<sup>⑦</sup>と述べる法語と全く同じ発想である。しかも明恵の説く救済の具体的内容は

現世ニ真言ヲ持念シ、後世ニ土砂ノ勝利ヲ仰ガレバ、是勸信ノ本意ナリ。<sup>⑧</sup>

と言う如く、現世より後世得脱、つまり往生による精神的救済を重視したものであり、密教の本来的目的である即身成仏や現世利益よりも後世の祈りを優先させている。また「信ぜバ足ザル所アルベカラズ」とする信心為本説は、罪人の救済を説くのと同様に、信心を至上のものとして持戒破戒をあながちに問題とせぬことを示し、学解といった理論的態度をも超えた信仰を勧めるものである。またこの真言は

此土砂加持ノ方便ハ、一切如来ノ大慈悲本願力ヨリイデタル。<sup>⑧</sup>

と述べるように、本願力による救済の方便と説き、

在家ノ人ハ酒肉五辛等ノ穢レモ遁レ難シ、是ハ舍利仏像ニアラザレバ、大小便所ノ憚リナク、大慈大悲ノ所流ナレバ、信心自ラ護身タリ。<sup>⑨</sup>

と述べ、不浄についても在家者の生活を念頭に置いて光明真言は何にも障りなきことを説き、時処を選ばず念誦することを勧める。更に

只逢ガタキ教法ニ逢ヘル事ヲ悦テ、愚昧ノ心ノウチニ諸法ヲ籌量スル事ナクシテ、一向ニ仰信ヲ擬サバ、現報既ニ遷リ、当果正ニ臨マン時、深信ノ力必ズ土砂ノ利益ヲ感得スベシ。<sup>⑩</sup>

と一向専修の信仰を凝せと教えている。

このように明恵が光明真言念誦の特質として掲げた、末法有益性、浄不浄善惡を選ばぬ事、本願力による救済といったものは専修念仏の特質そのものであり、その教行証の求め方からして念仏のそれと同じ構成になっている。つまり他力念仏往生門的陀羅尼信仰がここに宣揚されているのであり、その基調となっているのは専修念仏思想であることが明らかである。これが十三世紀後半の西大寺光明真言会に発展すると、まず光明真言と念仏との不同勝劣が語られる。『西大寺光明真言縁起』によると、

抑真言功能余法勝得益諸教越。且二出勝劣分。浄不浄不選。常誦持仏親勤事。此真言独余行勝。彼他力易行称名不浄不論。時処不撰。人師釈出誰仏説未見所也。<sup>⑪</sup>

と述べられ、念仏との勝劣は仏説にあるかないかといった点で論ぜられ、その他の点では全く同じ功德が説かれていると言っても過言ではない。また光明真言持者は弥陀来迎をも期待し、

陀羅尼持者。阿弥陀如来手自担負極楽浄土令生。説余法行人臨終時。観音蓮台乗極楽浄土往生九品差別。随覚得遲速不同也。<sup>⑫</sup>

として、正覺を得る遲速において念仏等の余行は光明真

言に比すべくもないと説かれる。しかしその機能において専修念仏と何らの相異があるわけではない。それ故に過敏なまで対専修念仏が意識されるに過ぎず、ただ「為仏道。為法界而修。不為身而修」と述べながら、

我等又真言誦持。諸罪障滅極樂往生。現世富貴長望  
遂。鬼神病苦愁除。

と説くように、現世富貴という現世利益を伝統的に説くところが現世を否定した専修念仏に欠落した利益の一面を衝いていると言えよう。しかも西大寺光明真言会に田畑金錢等を寄せた人々や、西大寺叡尊像に結縁した人々の中に、阿弥陀仏号を有する者が多く存在し、一般に阿弥陀仏号は浄土宗や特に時宗系の専修念仏が好んで冠称したものであり、光明真言持者と専修念仏者との何らかの融通性も考えられるのである。

また無住一円も『沙石集』(二二八三)において、念仏と、光明真言や陀羅尼一般の勝劣を論じている。まず彼は真言の末法に有益なることを

凡末代ニ真言ノ利益アルベキ事、經文トイヒ、現証  
トイヒ疑フベカラズ。

と説き始め、種々の事例を掲げて離反していた民心を回復することに努める。無住は、『六波羅蜜經』を引いて、法蔵五種の第五陀羅尼蔵こそ末代劣機のために説か

れたものであるとし、これを自行の要法として修するに「在家出家ヲ論ゼズ」「人ヲ選ブ事ナシ」と強調する。そして浄土門の人々が「聖道ノ法門万年ニ利益ナシ。」と排撃することに対しては、

日本の浄土門ノ祖師、法然上人モ此經文ヲ引テ、念  
仏ノ末代ニ益アルベキ事、真言經ノ如シト釈ス  
と述べて、『撰択集』に『六波羅蜜經』を引用した法然にその絶対性の証言を求め、密教こそ末法時機相應の法門であると主張する。来世往生に關しても

浄土ノ往生ハ安カルベシ。六字ノ名号コソタモチヤ  
スキニ一字ノ陀羅尼モアレバ、鈍根ノ者モ習ヤス  
シ。

と往生行としての易修性を述べ

我真言ノ伝ニハ、六字名号ヲモ、五仏ノ種子ト習、  
全ク真言ニテ侍リ、誠ニ阿字一字マサシク真言ノ肝  
心ナリ。深ク習ヒ、舌相言語、皆是真言也。仏陀ノ  
名号、何ゾ真言ニアラザラン。

と説き、念仏は浄土門のみの要法ではなく、真言と念仏とは「大概風情アヒワタル」もので、真言を、「念仏門ニ相同ジキ法門ナルヲ聖道トイヒテ、益ナシト思」うのは大きな誤謬であるとしている。更に機について

重障ノ者モ得事カタラズ、知恵浅ケレドモ、信心深

ケレバ、利益ムナシカラズ。観念オロソカナレドモ、加持ノ力ナレバ、悉地成シ安シ、近ハ安養知足ニ生ジ、遠ハ密厳花藏ニ移ル、又現生ニハ災障ヲ払ヒ、当来ニハ菩提ヲ得。国土ヲ祈ニモ、其効驗掲焉、亡魂ヲ訪フニモ、其利益勝レタリ。

と述べ、信心を何ものにも優先させ、末代劣機といえどもただ信心のみ深ければ利益を蒙ると説いている。これなどは法然の

三字の名号をば、諸宗をの／＼わが宗に釈しいれた。真言には阿字本不生の義四十二字を出せり。

一切の法は阿字をはなれる事なきがゆへに、功德甚深の名号といへり。(中略)いま弥陀本願の意はかくのごとくさとれとはあらず、ただふかく信心をいたしてとなふるものをむかへんとなり。

との法語を彷彿させ、これに対応するものと言えよう。

平安時代に永観(一〇三二—一一一)が念仏信仰を民衆に宣揚したのは、「弥陀名号殆過大陀羅尼之徳」と『往生拾因』に述べる如く、自らは、聖宝以来密教の影響をうけた東大寺三論宗の環境に育ち、ほとんど真言陀羅尼と異なる名号に対する信仰をいだいたためであり、また民衆には修すべくもない聖導門の諸行に全く関心を示さなかったためであった。しかし鎌倉時代に至る

や、専修念仏信仰の隆盛する中で、弥陀名号と陀羅尼の立場は完全に逆転し、弥陀名号と殆ど異らない陀羅尼に対する信仰を聖道門仏教々団内部から民衆に弘めんとするのである。もともと陀羅尼信仰に関しては聖道門教団つまり密教々団に長い歴史があり、(一〇九五—一一四三)や仏厳房聖心等の如く、密教と浄土教の会通を試み真言念仏を鼓吹した先駆もあり、法然の浄土思想に促されて始めて密教的浄土教信仰が出現したのではない。しかし覚鑒の浄土教にしても、往生とは即身成仏に他ならず、『五輪九字明秘密釈』に「無レ論三正像末之異、修レ之時、是即正法」と述べ、あるいは『阿弥陀秘釈』に「厭<sup>ニ</sup>娑婆<sup>ニ</sup>欣<sup>ニ</sup>極樂<sup>ニ</sup>、惡<sup>ニ</sup>穢身<sup>ニ</sup>尊<sup>ニ</sup>仏身<sup>ニ</sup>、是名<sup>ニ</sup>無明<sup>ニ</sup>、又名<sup>ニ</sup>妄想<sup>ニ</sup>也」述べているように、末法觀を否定し厭離穢土を妄想と断じており、また「真言行者、往生極樂者、九品之中、何品耶」という問に対して「多是上品上生」と答えている如く、その対機はあくまで上品上生にあり、これらの点に関して明恵や無住の説く真言陀羅尼とは全く趣を異にしていた。そして鎌倉期の既成仏教々団は、上根上智の者には即身成仏門を、小機利根の者には念仏門を認めるといった覚鑒らの平安末期の密教的浄土教信仰を基盤としつつ、その聖道門難行道傾向を退行させ、専修念仏往生門の特質を全て備

えた陀羅尼門を前面に標榜し、更に末法危機を説いて、人に後世往生を祈らしめたのである。このことはすなわち密教を下根無智の民衆に開放することに他ならず、既成仏教々団の復興とは専修念仏信仰の在方にその歩調を合せるところから始められたと言つてよいだろう。

明恵の如く破戒造惡無慚の専修念仏者の動向を憎んだ人物でさえ、庶民の生活感情を基盤とし、民衆や時代の要請するところを自宗の哲学体系に融和させ、もつて末代時機相應の信仰実践行として光明真言を説いた時、もはや持戒律を往生の正因と説くことはできなかった。明恵も、惡人の救済という末代民衆仏教の重大な課題に對しては、戒律をあながちに問題とせず超戒律的立場を執らざるを得ず、専修念仏思想を外面はともかく、その内面で肯定する結果となつてしまつたのである。『沙石集』に、貞慶が戒壇院の衰退と「持齋持律ノ人跡モタヘヌル事ヲ歎」き、六人の僧を精選して戒律を學ばせた記事がある。しかしその六人さえも貞慶の意に反して、戒相ハ誠ニ明々ナレドモ、威儀ハ事ノ外ニ散々ノ事ニコソ。學ト行トタガイタル事、一國ノ風儀久クナルニヤ。

と無住が報告するような結果でしかなかつた。それ故に、東密の知道が、『仏法夢物語』（弘安の頃）において

戒定恵共に備りて内外清淨ならんこと、殊に乞願しき事にて侍れども、代下り人も弱く成を、何にも兼ねる事は叶ひ侍らねば、只今度一念也とも大乘の法門を信じて、正く成仏の種子を植よと思也。

と述べる如く、出家者に對してはともかくとしても、民衆に對してはもはや「信」を強調する以外に他に語るべきことばはなかつたのである。聖道門仏教は「乞願しき事」ではあつても、そもそも末代劣機に叶うべくもなく、民衆の望むところに立脚するかがり、法然の淨土教実践理論の前に異義をはさむ余地は介在しえなかつたのである。無住はまた専修念仏者の非行を憤り念仏者を批判した。しかしその反面、

一行ヲ勸給フ本意ハ凡夫ハ散乱ニシテ、專一ノ行修シ難、彼是廣ク行ゼバ、行業難成。今有緣ノ一行本願ニスガリテ、往生ノ心ニ往シテ、余行余業ヲマジエズシテ、一念ニ專念スベシ。(中略) 余行余業、諸善雜行ヲモトドムル本意ハ、一心ノ為也。法ヲ謗レトニハ非ズ、又余行ノ往生セズトニモ非ズ、万行具廻シテ、皆往生スベシ。

と述べ、本願を頼み一心に專念するために余行をまじえないとの範圍内で「凡ソ念仏宗ハ濁世相應ノ法門、凡夫出離ノ直路也。、実ニ目出度キ宗ナル」と法然の思想を

讀えている。この無住の態度こそ當時の宗教界の專修念仏に對する基本的評価ではなかつたらうか。專修念仏が彈圧を受けたのは、鎌倉初期にはこの思想が未だ前衛的に過ぎたのであり、この頃の聖道淨土の對立も、專修念

仏思想そのものが問題となつたのではなく、阿弥陀仏以外の余仏并神明に對する不拜、および持律持戒を淨土往生の正因とせぬ法然の教説を曲解し、殊更に造惡する反社会的態度を特徴的に見せた念仏者と既成聖道門仏教々

団との反目ではなかつたのである。こうして法然の教説は社会のあらゆる地域階層へと浸透を果し、時代の趨勢となつて鎌倉仏教界へ潮流し、時代の要請する民衆仏教として復興せんことを模索していた既成仏教々団をも、その渦に巻き込まずには置かず、やがて鎌倉仏教界の基調となつたのである。そして更にその思想は、同じく對立する關係にあつた神祇信仰へも強く影響を及ぼすにはいかなかつた。

#### 四

專修念仏の興隆する他方において、神祇信仰もまたその教理的組織の充実度を高めつつ社会へ浸透していた。末法時を王法仏法の衰弱期と捉える氣運の中で、『撰集抄』(鎌倉初期)の

我朝ハ是神国也。仏法の仏法たるは是神の力、王法の王法たるは擁護の神力也。<sup>③</sup>

との如き認識から、人々は、仏法擁護に對して機能しうる神力を認め、神の冥助を仰ぐことにより仏法滅尽の危機を避けうるとの思念に至り、園城寺長吏公願(一九三没)は、

我身ニハ、顕密ノ聖教ヲ学ビテ、出離ノ要道ト思計フニ、自力ヨハクシテ智品アサシ、勝縁ノ力ヲ放レテハ、出離ノ望解ガタシ<sup>④</sup>

と法然同様に自力に堪えざる自己を末代劣機と自覺し、「出離ノ道、偏ニ和光ノ方便ヲ仰グ外、別業ナシ」との熱烈な神祇信仰を凝した。無住も、

本地垂迹其体同ジケレドモ、機ニ臨利益暫ク勝劣アルベシ。我国ノ利益ハ垂迹ノ面ナラ勝レテオワシマス。<sup>⑤</sup>

と述べ、「我朝ハ是神国也。」あるいは「和光ノ方便ヲ放レテハ仏法立ガタキニヤ、」との思念に立つて神助を仰ぎ、貞慶も「南無十方法界一切三宝天照太神春日權現、今生必得發菩提心乃至法界平等利益<sup>⑥</sup>」と發菩提心を神明に祈り、明恵もまた「明恵房・解脱房ヲバ、我太郎・次郎ト思フ<sup>⑦</sup>」と春日明神に言わしめた程の信仰を持った。貞慶や明恵は共に戒律の復興に自策自勵しながらも、そ



の實踐に際しては神の冥助を強く期待しており、またこれらの人々の所作の背景には公願と同様に末代劣機の自覚が強く感じられるのである。

このように末法を克服するものとして神祇信仰はいよいよその実を揚げつつあったが、それと共に人々の神祇観も変化した。神は自己の欲する現世の物質的利益を安易に満してくれるものとの捉え方が、神は仏の垂迹であるかぎり、貞慶等が祈った如く、より高度な宗教的要求を満すべき存在となり、末代劣機が菩提心発起や道心堅固なれと祈るべき対象と考えられるようになり、神明はその内面性を高めた。そうした傾向は『沙石集』に説かれる民間説話に象徴的に現われてくる。たとえば、伊勢神宮は大日如來の衆生擁護のため垂迹したものであるという密教的な解釈から、

生ヲモ死ヲモ忌トイフハ、愚ニ苦キ流転生死ノ妄業ヲ造ズシテ、賢ク妙ナル仏法ヲ修行シ、淨土菩提ヲ願ヘト也。誠シク仏道ヲ信ジ行ゼンコソ、太神宮ノ御心ニモ叶ベキニ、只今生ノ榮花ヲノミ思ヒ、福德壽命ヲ祈、執心深シテ物ヲ忌、都道念ナカランハ、神意ニモ叶ベカラズ。

と語られ、垂迹の本意は

和光ノ神明マツ跡ヲ垂テ、人ノ荒キ心ヲ和ゲテ、仏

法ヲ信ズル方便トシタマヘリ。本地ノ深キ利益ヲ仰テ、和光ノ近キ方便ヲ信ゼバ、現世ニハ息災安穩ノ望ヲ解、当来ニハ無為常住ノ悟ヲ開クベシ。

とされ、最終目的はあくまでも当益であり、道念の堅固なるこそ、神意に叶うものと理解されている。これが更に進むと、福德榮華を祈請することは、むしろ否定的なものと受けとめられる。同じく『沙石集』に、老母の貧困なることを憂い、「老母養程ノ事御計ヒ候へ」と山王七社十禪師に祈願した宝地房証真に對して、十禪師の顔に陰翳の色が見えた記事があり、そこで証真が

実ニ世間ノ事ヲ申ニヨリテ、御心ニ叶ヌニコソト思ヒ返シテ、老母ノ事ハ幾程アルマジキ世ニテ候ヘバ、イカデモ候ナン、後世菩提ノ事イカガ仕候ベキ。偏ニ御助ケ給へ。

と祈り直したところ、やっと神慮に叶ったと言う。無住はこれについて

世間ノ事ヲノミ心ニカケテ、神仏ニ祈申スハ、返々愚ナリ、和光ノ御本意ハ仏道ニ入レン為ナリ、世間ノ利益ハ暫クノ方便ナルベシ。

と説明し、現世利益を祈ることは愚かなことと述べている。また『広疑瑞決集』(一二五六)に、保安三年(一二二二)の円城寺災上を見て、「無益の守護敷」と神を嘲

ける僧に対して、その円城寺鎮守神新羅明神が、

我れ遙かに新羅国より来りて、この寺に任ずる本意は、更に堂僧房を守護せんとにはあらず、但出離生死の心あらん者を守護せんが為也。然を今度の災上に、法滅の菩提心おこしたる僧徒あまたあり、一定生死はなれなんぬ、わが悦只此一事也。<sup>④</sup>

と述べたとあり、つまり鎮守神の守護すべきものは、物質的な堂舎仏像經典類ではなくして、菩提心を発する者であり、「出離生死の心ある者はまれ也」が故にこれを守護するのが本意であるとするのである。この話は『沙石集』にも説かれており、無住は更に、

神明ノ御心、菩提心ヲ発シ、実ノ道ニ入ヲ悦ビ給フ事、イヅレノ神モカハリ給ハジカシ。今生ノ事ヲ祈申サンハ、神慮ニ叶ハジトコソ覺ユレ。先世ノ果報ニテ、貧富定リアリ。アナガチニ現世ノ事ノミ、神明仏陀ニ申サンハ、且ハ恥シカルベシ。実ニ愚ニコソ覺レ。同ジ行業ヲ菩提ニ向テ廻向シ、叶ハザランマデモ、道心ヲバ祈リ申ベキ也。<sup>⑤</sup>

と述べ、神仏に現世利益を祈ることは、「恥シカルベシ、実ニ愚カニコソ」思ふべきで、その「同ジ行業ヲ菩提ニ向テ廻向」し道心を祈り生死を離れよと勧める。また現世の苦患もお仏神の衆生に与える慈悲方便とし

て、

難ニモ逢ヒ、歎モアル時、世間ノ執着モウスク、因果ノ道理ヲモ恐レ、身アブナキ時ハ、心驚キテ、一心ニ菩提ノ道ニモ思入ヌベシ。カカルベキ方便ニテ、難ニモアフニコソ。此難ハ世間ニハ難ナリ、仏法ニハ悦也。(中略) 仏ニモ神ニモ事ル人、難モアリ、災モ来ム時ハ、仏神ヲ恨事アルベカラズ。イカナル方便ニヤアラム。<sup>⑥</sup>

と語り、ちょうど末法的社会状況が鎌倉浄土教を生む契機となった如く、現世の歎きは、菩提心発得の方便となるのであるからとむしろ悦ぶべき現象として捉え、現世享楽こそ悲しみ厭うべきものであると否定している。更につづけて「神仏業力ニカタネバ、仏ノ方便ニモ及バヌニヤ。」と説き、先世の宿業により定められた現実の事象には神力とて及び難きものであるとして、自己の罪業深重なるを反省することを勧める。こうしたことは『宇治拾遺物語』巻四の十三(鎌倉初期)にも

式部大輔実重は加茂へ参る事ならびなき者なり。前生の運おろそかにして、身に過ぎたる利生あづからず。人の夢に大明神、また実重来たりとて、歎かせおはします由見けり。

とある。このように、神は自己の篤信の者であろうとも

前生の宿業を超えた祈願に應ずることはできず、逆にそうした祈願は神を困らせ歎かせるものであり、まして利益なしと神を疑い恨み謗るなどもつてのほかであると警告するのである。『古今著聞集』巻一（二二五四）によれば、同じ賀茂社に官位昇進を祈った橘以政は、その祈請文の内容を世間に公表した。そのためもし彼の昇進が実現しなければ賀茂社の現世利益の能力が疑われることにもなりかねぬ事態となった。それは、

社司氏人等、当社の御ふかに成ぬべしとて、神主以下一日に百度をなんしける。

とある如く、神にとって大変な不名誉であると憂慮され、それゆえ神主以下の必死の祈禱が行なわれ、この結果めでたく以政は昇進したという。これほどに人々は除災招福の現世利益を求めて神に祈り、また神々もこうした祈願に應えて来たはずである。それが今、法然が

無益のこの世をいのらんとて、大事の後世をわする

事は、さらに本意にあらず<sup>④</sup>

と述べるのと同じく、現世利益を二義的以下のものと捉え、信仰の卑俗な目的を排除し、より高度な精神的救済を求める対象としての神が宣揚されるのである。神が仏の垂迹したものであるかぎり、何よりも仏法とその心ある者を愛する存在、現世利益よりも「後世菩提イカガ仕

候べき<sup>⑤</sup>」と専ら出離の冥助を仰ぐ存在と理解されるようになり、卑俗な伝統的神祇観も幽遠な仏格として仏教的に浄化され昂揚されてゆくのである。法然が末代劣機なるを頻りに説いたのは、末法そのものを説いたのではなく、悪人正機凡夫直入の他力易行の専修念仏を宣揚する方便として説いたのであり、現世を末代として否定したところに浄土の莊嚴が鮮かに対照されるのである。神明もまた、現世利益方便の及ばぬ前世の悪業を説き、自己を悪人と自覚することを契機として現世を厭わせ、ひいては後生往生を志向させた。その道心堅固なれと祈るべき対象こそ「機感相応ノ和光ノ方便<sup>⑥</sup>」として現われた垂迹神であると説くのである。

弘安九年（二二八〇）の秋、伊勢神宮へ参詣した通海も『通海参詣記』の中で中臣祓の功德を説いたが、やはり第一に時代を「仏法モ衰微ノ。世間モ澆季ニ及ベリ。行証ナクバ。神ノ納受モイカニ侍ラン。」と説き、

凡末世ノ衆生ノ放逸ハ。本ヨリ神明ノ知食ス所也。

濁世僧ニ俗ノ奸濫ハ。兼テ又冥衆ノ鑒察スル所也。

衆生ノ不信放逸ヲ惡ミ給ハ。本来ノ護国ノ誓ヲ此土ニ発給ベカラズ。時節ノ濁乱ヲ嫌イ給ハ、ナシカハ護人約束ヲ末代至給ヘキ。仏法護持ノ神明ハ。仏法ノ気分ノ暫時モ有ラン程ハ。此国ヲ捨給ヘカラ

ス。濁世ノ衆生ヲ利センカ為ノ願ナレハ。天下ノ人民一人モ有限ハ。神道モ思放給ヘカラス。況又吾大日本國ニ置テハ。天照太神ノ御子孫。吾朝ノ王トシテ。天兒屋根ノ苗裔。久クコノ柄ヲ接シ給リ。王臣共ニ神明ノ末葉也。縦罪有ト云トモ。人イカデカ擁護ノ儀ナカラシヤ。

と述べ、時世は末法、機は悪人と説き、その後「不信放逸」の衆生さえ救済する大神宮の慈悲方便を語るのである。そして悪人救済が更に進展する時、阿弥陀信仰そのものへと直結し、八幡神の建治年中（一二七五—一二七八）の託宣には

我本地ハ阿弥陀ナリ。我本願ヲ馮テ一心ニ念仏スル、此行ヤスクシテ肝要也。スベテハ、念仏ニテモ、真言ニテモ、只一心ニツトムレバ、必ズ生死ヲ出<sup>⑤</sup>。

と述べられ、弥陀本願が強調される。こうして末法有益性が専修念仏同様に末代劣機救済の本誓願として宣揚され、神の利益は何れも専修念仏のそれと相等しく説明されるのである。また『通海参詣記』に

真言教ニオキテハ。教主ヲ云バ。三世常住淨妙法身大日如来。其ノ教ニオキテハ。三世常住ノ法ナレバ。正像末ノ三時ヲ立ズ。末法ナレバトテ。法功德

更ニ衰微スベカラズ、争納受ナカラシヤ、

と述べる如く、通海は真言密教系の僧であり、また、

今両宮。則両部大日、色心和合一体。（中略）内外本有平等一理遍法界故、一大三千界主仁且坐也<sup>⑥</sup>。

と説いて、伊勢内外両宮を両部曼陀羅と習合させた『天地麗氣記』は、空海の著と擬せられていた如く、こうした神祇信仰は真言系の人々の唱導によることは明らかである。さすれば神道思想も平安以来既に我国固有の神祇信仰を本地垂迹説によって組織していた密教々団が、神々を専修念仏の在方にそつて密教的に再解釈し、それに関連した説話を意図的に語り出したとも推測できる。あるいは、中臣祓を説いた通海も実は伊勢内宮祭主中臣隆通の子であり、伊勢神宮が、これまで依存して来た朝廷の政治的経済的衰退により、その経済的基盤を民衆にも求めようとした如く、自社の教線拡大の一方便とする神社関係者によつて語り出されたとも想定できるのである。むしろんこれが神祇觀念の変容する全ての理由と言うのではない。しかし専修念仏思想に風靡され、その在方に沿つて民衆仏教として復興をめざす既成仏教界の趨勢を思う時、現世を否定的に評價する宗教界の動向に順応し、浄土往生の願いを満たす神の利益の一面が語られるのを、決して偶然であるとは言えまい。また伊勢皇太神や八幡

神にのみこの傾向が見られるのではなく、神社界全般に後世の功德を説く傾向が認められるのである。しかも、文永弘安の蒙古襲来の対外的危機に国粹的な神国意識の興隆する他方において、栗散辺地観や、厭離思想をその所説とする浄土教との矛盾をもさほど顧られることなく、仏本神迹が説かれ、神の内面は仏菩薩そのものとなり、末法危機意識中で神の姿を通して仏の慈悲を仰ぐ二段構造の信仰習俗を生み、いよいよ神明はその輝きを増していたのである。

## 五

それでは専修念仏思想の持つ超戒律的傾向は、神祇信仰における不浄禁忌という神道的戒律に対して、いかなる影響を及ぼすのであろう。

筑前国の優婆塞は『法華驗記』によると入水して果てるが、その夢告に

我於頃年有道心故。不好惡業。為勤神事故。殆欲行殺生。而善根内催。三宝外助。不作罪業。既遷化他界。離三途苦。即得善神。

とあった。彼は香椎明神の祭祀のために不殺生戒と生贄との、つまり仏戒と神事の進退両難のため悲観して自殺したのであり、平安時代すでに両者は対立する信仰儀礼

として捉えられていた。しかし神明は、「本地ハ仏菩薩ナリ、慈悲ヲ先トシ、人ニモ殺生ヲ禁給フベキ」存在でもあるはずであり、贄を求めるのは大きな矛盾である。こうした対立や矛盾は当然神仏習合思想の中で解決されなければならぬことは言うまでもない。はたしてこれは生類および殺生をする者に対する神の慈悲方便として克服される。すなわち贄を神に供ずるのは、『沙石集』に

是レハ因果ノ理ヲシラズ、徒ニ物ノ命ヲ殺シテ、浮ガタキ者、我ニ供セント思フ心ニテ、咎ヲ我ニ讓ニアレバ罪輕ク、殺ル、生類ハ、報命尽テ何トナク徒ニ捨ベキ命ヲ、我ニ供ズル因縁ニヨリテ、仏道ニ入ル方便トナス。

と説かれる如く、衆生と生類の相方を同時に仏道へ導く方便とされ、「殺生ヲシテ祭ルニハ神明苦ヲウケ、清浄ノ法味ヲ捧テ、甚深ノ義理ヲ説ニハ樂ヲ受」けるのである、神の代受苦によって成立する慈悲方便として矛盾を克服するのである。また『広疑瑞決集』巻第四では、贄を神の肉食と捉え、

利生のために光を和て、一切みな凡夫に同じて、肉を食する由しをば現じ玉ふ。実には食し玉ふべからず。いかんとなれば、本地はみな慈悲廣大の仏菩薩

にして、生をあはれみ殺をにくみ玉ふ故也。

と語られ、肉食等の穢食を常とする凡夫の破戒を許容する慈悲方便として神は肉食の姿を現わしていると説いている。したがって贅の風習は「浅智の疑、殺生の罪去りがたきに似<sup>④</sup>」ていると思われが、殺される生類については贅となることを「いさゝかの結縁の初<sup>⑤</sup>」めとして「和光ノ方便ニテ、出離ス<sup>⑥</sup>」る方便であり、利生のため神は「肉を食す由しをば現<sup>⑦</sup>」わして人々に肉食を許し、神自らはその罪により「苦ヲウケ<sup>⑧</sup>」つつ、「我ニ供ゼント思フ心ニテ」免罪せんとするものである。これによつて、たとえ不殺生戒を誓つたとしてもなお殺生せざるをえぬ人々の生活を承認し、殺生さえも犯戒どころか慈悲方便となりうることを示し、ひいては神の冥助を仰ぐことにより、破戒無戒のままでその本地仏の慈悲救済の攝取を蒙りうるとしたのである。この態度は民衆の生活感情に立脚した法然の専修念仏思想に相通するものであり、聖道門的戒律観の一角を本地垂迹説により後退させたものと言えよう。琵琶湖の大きな鯉が殺されんとした時、ある山僧がこれを買ひ上げて潮に返してやつた。ところがその夜の夢に鯉の化身たる老翁が現れ、

今日我命ヲ助ケ給事、大ニ無本意侍也。其ノ故ハ、徒ニ海中ニシテ死セバ、出離ノ縁カクベシ。賀茂ノ

贅ニナリテ、和光ノ方便ニテ、出離スベク候ナルニ、命ノビ候ヌ<sup>⑨</sup>

と「恨タル色ニテ」告げたという。この山僧の放生は慈悲行にはならなかったのである。またある法師は鯉を捕え

汝放マジケレバ不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>生。タトヒ生共不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>久。生アル者ハ必死ス。汝身ハ我腹ニ入バ、我心ハ汝ガ身ニ入レリ。入我々入ノ故ニ、我行業、汝ガ行業ト成テ必可<sup>ニ</sup>出離。然バ汝ヲ食テ、汝ガ菩提ヲ訪フベシと説法して打ち殺した。一見荒唐無稽なこの行状に無任とて「マコトニ慈悲和光ノ心ニテ有ケルニヤ、又只ホシサニ殺シケルニヤ。オボツカナシ」とさすがに疑いも感じてはいるが、その反面「慈悲和光ノ心」の現れとなりうる事として評価しているのである。これが実際の生活の場では「浄肉」の觀念に連なり、三種の浄肉が説かれる。それは、『広疑瑞決集』巻第四に、

見、聞、疑、をはなれたる一切の肉是なり。見と者わが為にころすと見ず、聞と者我がために殺すとさかず、疑と者我が為にころしてもあるらんと云疑なき肉也。今按ずるに市町に買へる肉これ也。

と述べられるもので、『四分律』や『大般涅槃經』等に

出典が求められる。やはり殺生の大罪と深く関連し、律

には三種淨肉の供養を受けるを許してはいるが、病の比丘以外は自らこれを請うことを制している。しかし親鸞もこの三条件を掲げ、「三つのやうをはなれたるを三種のきよき肉食というなり」と述べており、これらを戒律の定めるところに叶った食物であるとしている。無住や信瑞は、これを殺生祭神にまで拡大し、殺生も慈悲行となりうることにして対立する両者の觀念の調和を計り、不殺生戒を克服したのである。更にこうした慈悲救済の立場から不淨禁忌も寛容されることになる。

## 六

およそ神は死穢血穢産穢や五辛魚肉姪事等を不淨として忌み嫌うと考えられ、こうした汚穢と接触したものは身の汚れとして一定期間の潔斎が必要とされ、神事の前にはその信仰儀礼として特に人々の生活を制限した。もっとも潔斎さえ済めば再び神と接することが許されたが、遊女屠者武士等の如く、穢れに触れる機会の多い人々は生活そのものが不淨とされた。また仏戒においても淨不淨は語られており、世俗社会においても、

世間ノ人多ク不審ス、五辛魚肉姪事等ノ事アル時ニ、持經ナド読事、日数等開制イカニ<sup>⑥</sup>

と問われるように取り沙汰されたのであるが、こうした

不淨は實際に社会生活を送る者にとっては避け難い日常であり、それ故にこれを禁忌とし憚る事が信仰の証になりえるにしても、著しく生活の妨げとなる性質のものであり、如法であらねばならぬ出家求道者や神宮等ならばいざ知らず、一般民衆の生活感情から測れば煩累的なものであったと思われる。したがって徒に不淨を禁忌して民衆を煩わせ、「不淨ナレバトテ、不レ行、悪キ食ヲ嫌テ、不レ食シテ飢死セムが如<sup>⑦</sup>」き事態が起れば、贅の習慣と同様に戒や禁忌は仏の慈悲と対立することになり、きはめて不条理なこととなる。しかし聖道門仏教においては、救済は五辛酒肉姪事等を遠ざけた持律堅固の上品上生人を正機としており、戒律の持続が浄土往生の条件と考えられていたのである。また悪人往生の思想も罪業觀を起点として発生したが、その罪業の具体的内容は鬪闘殺人狩猟漁獲の犯戒惡業を生計として営むことを余儀なくする民衆の無戒破戒の日常であつた。人々は、破戒にして不淨の愚痴なる自己を罪人と認識した時、往生の機にあたいせぬ悪人なることを無慘なまで自覺し、墮地獄必定の恐怖を實感として捉えたのである。そして法然が仏の平等慈悲の立場より悪人をこそ救済する弥陀本願を説いたのは、社会生活に翻弄され如法に生きえぬ在俗者の精神的救済を弥陀名号に求めた結果であつた。彼は、

往生に關する超戒律主義を唱え、「念仏の行は。本より行住坐臥時処諸縁をえらばず。身口の不淨をきはぬ行にて候へば。易行往生とは申候なり」と述べて不淨を嫌わぬ一向専修念仏信仰の易行性を語り、

わが身のとがのあるなきにとりあはず、身の淨不淨、心の乱不亂をきはらず、阿弥陀をたのみたてまつり、名号をとなへば、じねんにとがをうしなひ、罪めつして、ほとけとなることうたがひなし。

と述べて、善惡淨不淨亂不亂を超えた念仏往生を説いたのである。それが鎌倉民衆仏教の基本的思想となつたのは既に述べた通りである。またこの法語でも罪と不淨を同列に論じているように、その対機である惡人の罪障觀の中には不淨も大きな比重を占めており、法然は弥陀の慈悲本願は廣大なる故に不淨をも超越すると説いた。女人往生に關しても彼は、

道宣は經を引て十方世界に女人ある所には必地獄ありと釈し給へり。如此三世諸仏にも捨はてられ、十方淨土にも門をさゝれたたる罪惡の女人をば、只弥陀のみぞ助救はんという願を発給へる。(中略)拙き穢土の境にだにも猶嫌はれて障重き女人なれども本願をたのみて名号を唱へば、出過三界万徳究竟の報土へとらんと願じたまへる廣大慈悲の忝なきは、申

に詞をもつて述難き者也。

と説き、五障三從の女人の往生が可能なのは念仏の功德により「命終の時、女身を轉じて男子と成事を得」るからであるとし、そこに弥陀の「廣大慈悲の忝な」さを強調する。そしてこの女人罪障の意識に神道における不淨觀が含まれているのは言うまでもない。法然が「道宣は經を引いて」と引用した南山道宣の『淨心誠觀法』は、古來女人罪障を説く場合にさかんに引用され、女人のために著作されたという『妻鏡』(二三〇〇)にも引用されている。『妻鏡』では、「南山道宣律師の云、要を抜て、女人の七種の科を出」すとして七つの罪障をあげ、その第七に

七に者、身常に不淨にして、蟲血數流出。懷妊產生けがらはしく、月水泡胎不淨なる、是を見て惡鬼は競ひ、善神は去り、愚人は愛し、智者は憎。

とある、まさしく神道で禁忌とする赤不淨(血穢)白不淨(産穢)が語られている。このため女人は、自らの不淨を他に移すことを恐れ、特に神社への参詣を憚つたのである。「月のはばかりの時、經よみ候はいかが候」と女人が法然に問うのはこうした不淨觀を前提としてゐるのである。これに対して法然は、産穢血穢のつきまとう女性に同情をもつて「くるしみあるべしとも見えず」と



答え、不浄を憚ることなく行往坐臥に念仏さえ申せば必ず弥陀の救済にあずかると説き、古来唱えられたあらゆる神仏の禁忌に対しても「念仏はなにゝもさはらぬ事にて候」と説き、念仏の妨げとなる一切の障害を排除した。それも弥陀の広大なる慈悲心の発露と考えられるのである。現世利益を背景に不浄禁忌を犯せば祟るという神の非情なまでの冷厳さと、不浄を嫌わず破戒愚癡の極悪人まで救済せんとする弥陀の慈悲とを対比し、民衆に両者の信仰の択一を促せば、現世を否定的に捉える時代にあつては殊に慈悲深い仏を渴仰するであらう。神仏に禁忌がある限り悪人が救済されるのは専修念仏門においてのみ可能なのである。そして氣弱に「念仏を行にしたる物が、物もうではいかん」と問う人々も、「くるしからず」と明言する法然の教示によつて弥陀の摂取の光明を蒙る者としての自信を持つに至り、自己の罪惡感から生ずる卑屈な態度を捨てて。やがて「神明ナドナニカ思フベキ」と誹謗する鎮西の地頭の如き念仏者も現れ、こうした神祇不拝の傾向は室町初期に至つても「近年念仏者称人中、穴賢神明参詣事誠」者がいたほどであつた。更に、

号<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>戒行<sup>一</sup>、專勸<sup>ニ</sup>姪酒食肉<sup>一</sup>、適守<sup>ニ</sup>律儀<sup>一</sup>者、名<sup>ニ</sup>雜行人<sup>一</sup>、憑<sup>ニ</sup>弥陀本願<sup>一</sup>者、説<sup>レ</sup>勿<sup>レ</sup>恐<sup>ニ</sup>造惡<sup>一</sup>」

といった念仏者や、『延暦寺奉狀』（一二二四）の、  
食<sup>ニ</sup>肉味<sup>一</sup>以<sup>ニ</sup>交<sup>ニ</sup>靈神之瑞籬<sup>一</sup>。触<sup>ニ</sup>穢氣<sup>一</sup>以<sup>ニ</sup>行<sup>ニ</sup>垂迹之社壇<sup>一</sup>。

という「凶徒之行儀」に及ぶ者も現れ、不浄禁忌を殊更に否定する動向さえ示したのである。また寛元二年（一二四四）の鎌倉幕府が富士下方諸社に下知した追加法に、  
供僧等近來学<sup>ニ</sup>念仏者之所行<sup>一</sup>、不顧<sup>ニ</sup>触穢之身<sup>一</sup>、参社之由、粗有<sup>ニ</sup>其聞<sup>一</sup>、事实濫吹也。早加<sup>ニ</sup>禁制之詞<sup>一</sup>、同可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>停<sup>ニ</sup>止<sup>一</sup>之<sup>ニ</sup>矣。

とあり、神社に奉仕する者の中にも専修念仏を学んで触穢を憚らぬ者も現れる。もつとも神祇を崇敬せぬ浄土宗内においても、法然滅後四十余年にして、すなわち建長八年（一二五六）に、『広疑瑞決集』を著し諏訪社の苗裔一清信士（上原敦広）の疑問に答えた敬西房信瑞の如く、在地支配の武士の信仰を得るためにも、その権力の象徴でありその地の人々の産土神でもある諸社へ接近し、神祇信仰と念仏信仰とを積極的に融和させながら地方に進出する念仏布教者も存在し、神社界へも、鎌倉仏教の基調となり社会思潮化した専修念仏思想が浸透するに至つては、念仏者の増大に対応し逆にその信仰を得るためにも神祇観の変容が必要となつていた。そして純粹な信仰面からも経済的見地からも神社側が譲歩し、不浄をあ

えて忌むことなく、禁忌よりもむしろ慈悲を優先させて民衆の苦患を救うことを本懐とする神祇観がその伝統的立場を超えて説き出されるのである。『耀天記』(一二三三)の如く、

仏神ノ産穢ヲモ死穢ヲモ殊ニイマセ給事ハ、生死ヲイトヘトイマシメ給フガ故也。

との説明も一つの慈悲の現れではある。しかし先に贅と殺生戒を調和させたように、より積極的に禁忌を慈悲をもって寛容するとの神祇観が現われてくる。すなわち『沙石集』に次の如き説話がある。

尾張国熱田ノ神官ノ語シハ、性蓮房トイフ上人、母ノ骨ヲモチテ、高野ヘ参リケル次ニ、社頭ニ宿セントス。人皆知テ宿ヲカサズ。大宮ノ南ノ門ノ脇ニ参籠シタリケル

性蓮房は死穢の不浄ありと社頭から追い帰されたのである。しかしその夜の大官司の夢に明神の示現があり、これによって「母ノ骨ヲ持テ候ヘバ、エ参ラジ」と遠慮する性蓮房に、神官は、

大明神ノ御下ニテハ、万事ヲ神慮ヲ仰ギ奉ル事ニテ候。今夜スル示現蒙リヌルウヘハ、私ニ忌奉ルニ及バズ。

と語って彼を請じ寄せ厚くもてなしたという。また承久

の乱の時、熱田神宮の玉垣の内に避難した人々の中には「親ニヲクレタルモアリ、或ハ産屋ナル者」もいたため、神官がこれを死穢産穢として制止したが、

我天ヨリ此国ニ下ル事ハ、万人ヲ育タスケン為ナリ。折ニコソヨレ、忌マジキゾ

との託宣が下り、人々は「随喜渴仰ノ涙ヲナガシ」たという。また日吉大社についても、

或遁世者死人ヲ持、孝養シテ、ヤガテ参クルヲ、神人制シケレバ、御託宣アリテ御ユルシアリケリ

とあり、死穢に触れた慈悲ある遁世者の参詣を許したという。無住はさらに「神明ノ御心ハ、イヅレモ替ラヌコソ。只心清クバ、身モ汚レジ」と説き、外的な不浄に対して心の浄を強調し、神は衆生擁護の誓願により、禁忌よりも慈悲を優先するとして古来伝統の不浄禁忌を退行させ、禁忌をかたくなに守るあまり無慈悲な行為があつてはならぬと警告するのである。そしてこの外面的の不浄に対し、心的清浄を優先するという立場はすでに法然が

タトヒミモキタナク、口モキタナクトモ、コ、ロキ

ヨクシテ、ワスレス申サセタマハム事、返返神妙ニ候と述べているところである。神明を誹謗して不正を働く鎮西の浄土宗の地頭に対して、慈悲深き仏の垂迹と信仰されるに至った神が、

我ハ十一面（觀音）ノ化身ナリ。本師阿弥陀ノ本願ヲ頼ミ実ノ心アリテ、念仏ヲモ申サバ、イカニイトヲシク覺、貴カラン。是程ニキタナク濁リマサナキ心ニテハ、争カ本願ニ相応スベキカ。

と激怒し、「キタナク濁リマサナキ心」と断罪に処すのは、専修念仏者の身の不浄をせめて心の浄に免じて禁忌をあへて寛容した神々の、一步とて譲れぬ最後の抵抗であつたとは言えまいか。

## むすび

以上の如く、法然の提唱した専修念仏信仰は、社会への浸透過程において既成の信仰習俗に前衛的にありすぎたため弾圧をも蒙つたが、その特質である末法時機相應の口唱易行や信心為本といった超戒律的な信仰実践思想は、必然的に人々の求める所と合致し、念仏者の増大に伴つて社会思潮となり、やがてこの時代の宗教界に大きな質的变化をもたらしした。

第一に既成仏教々団は、隆盛する専修念仏に侵された教権の復興のため、平安以来伝統の貴族仏教的体質を末法時機の宗教的要請に應えうるものへと改善することを策慮し、その更生の思想的理論的規範として、自らが弾

圧した専修念仏の思想をその内面に受容した。そして聖道門難行道の傾向を退け、先ず念仏に相当する密教の信仰実践行として即身成仏より來世往生を中軸とした他力念仏往生門的な陀羅尼信仰を宣揚し、もつて専修念仏の隆盛に対抗した。中でも明恵の鼓吹した光明真言はその代表的な例であり、これには明恵の嫌つた専修念仏の特質が全て備えられており、持戒持律は問われなかった。

第二に、平安以来仏教思想によつて思想性が付与され体系づけられて來た神祇信仰も、専修念仏に風靡される仏教界の趨勢に順応した。鎌倉以前には現世利益を中心に信仰された神々であつたが、欣求淨土思想の流行に伴つてその利益の一面に淨土往生が加えられ、神は精神的救済の慈悲をもたらす存在、宗教的理想を追求する仏格とされ、仏道心深き人々を擁護するものと認識されるようになった。それゆゑ福德寿樂を神に祈請することは神意に叶うものではないとの觀念も生まれ、念仏信仰と同じく現世享樂をむしろ否定的に捉え、後世得脱を重視する氣運が強まり、卑俗な信仰意識が排除される傾向が現れた。また仏と団体であると考えられる神の慈悲の立場から、神道の戒律とも言うべき不淨禁忌も危急の際には寛容されるとの觀念も現れ、外面的身体的不淨よりも仏教的な内面的心的清淨を優先すべしとの觀念も生れた。この不

淨禁忌退行の傾向も、神道内部の宗教性の追求から涌出したものではなく、弥陀本願により淨不淨善惡持戒破戒の差別なく淨土へ往生しうると説いた法然の超戒律的思想に揺り動かされてのことであろう。弥陀の広大なる慈悲の攝取光明を蒙っていると確信する念仏者は、戒律を二義的以下のもの、あるいは急進的念仏者はこれを否定すべきものと捉えた。この戒律輕視の風潮が神道の戒律としての不淨禁忌にまで及び、また專修念仏に帰依し不淨の身を憚らず神社に詣でる者や、神社界にも專修念仏者が現れ、不淨を一切拒否する冷厳さよりもあへて寛容する慈悲の深さが求められ、伝統的神祇信仰習俗の変容を見たのである。

このように法然の淨土教思想は鎌倉期宗教思想の基調となり、既成仏教各団は外面ではともかく、その内面において法然の思想の攝取に努め、自宗の伝統的教学との融会を試み、その結果專修念仏思想はたしかに宗教界の質的变化を促したのである。

註

- ① 『撰時抄』（思想大系「日蓮」）。
- ② 『仏法夢物語』（古曲文学大系「仮名法語集」）。
- ③ 『野守鏡』（統群書類従第二七輯）。
- ④ 『沙石集』卷第二「弥勒行者事」（古典文学大系）。
- ⑤ 『撰時抄』（思想大系「日蓮」）。

- ⑥ 『三代実録』元慶四年十二月十二日条。
- ⑦ 楠田良洪氏『中世光明真言信仰の勃興と淨土教』（淨土学「二・二三所収」）。
- ⑧ 『光明真言土砂勸信別記』（日本大藏經第四十二卷卷「華嚴宗章疏」下）。
- ⑨ 同右。
- ⑩ 「黒田の聖人へつかわす御文」法然上人全集。
- ⑪ 『光明真言土砂勸信別記』（日本大藏經第四十二卷「華嚴宗章疏」下）。
- ⑫ 『光明真言土砂勸信記』下  
同右。
- ⑬ 同右。
- ⑭ 『光明真言土砂勸信別記』。
- ⑮ 同右。
- ⑯ 『西大寺光明真言緣起』に「抑大会光明真言文永元年之始行思円上人誓約」とある。
- ⑰ 『西大寺光明真言緣起』（統群書類従第二七輯下）。
- ⑱ 同右。
- ⑲ 同右。
- ⑳ 伊藤唯真氏「阿弥陀仏号について」（仏教大学研究紀要三五）。
- ㉑ 『沙石集』卷二「弥勒行者事」。
- ㉒ 『三部経釈』（淨土完全書九）。
- ㉓ 『往生拾因』（淨土宗全書一五）。
- ㉔ 井上光貞氏『日本淨土教成立史の研究』（四四四頁参照）。
- ㉕ 大正新修大藏經二五一四。
- ㉖ 大正新修大藏經二五二二。
- ㉗ 註㉔に同じ。（三五一頁参照）。

- ②⑧ 『五輪九字明秘密釈』。
- ②⑨ 『沙石集』卷三「律学者ノ学ト行ト相違セル事」。
- ③⑩ 『仏法夢物語』（古典文学大系「仮名法語集」）。
- ③⑪ 『沙石集』卷六「説経師盜賊ニ値タル事」。
- ③⑫ 同右。卷一「浄土門ノ人神明ヲ輕テ蒙罰事」。
- ③⑬ 『撰集抄』（統群書類従第三二輯下）。
- ③⑭ 『沙石集』卷一「出離ヲ神明ニ祈事」。
- ③⑮ 同右。
- ③⑯ 『解脱上人祈請表白』（思想大系「鎌倉旧仏教」）。
- ③⑰ 『沙石集』卷一「神明慈悲ト知恵ト有人ヲ貴給事」。
- ③⑱ 『沙石集』卷一「太神官御事」。
- ③⑲ 『沙石集』卷一「神明道心ヲ貴ビ給フ事」。
- ④① 伊藤祐晃氏編『広疑瑞決集・利劍名号折伏抄 合巻』。
- ④② 『広疑瑞決集』卷第四。
- ④③ 『沙石集』卷一「神明道心ヲ貴ビ給フ事」。
- ④④ 『沙石集』卷六「聖覺ノ施主分事」。
- ④⑤ 『念仏往生義』（法然上人全集）。
- ④⑥ 『沙石集』卷一「神明道心ヲ貴ビ給フ事」。
- ④⑦ 同右。
- ④⑧ 『通海参詣記』上（統群書類従第三輯下）。
- ④⑨ 『沙石集』卷五「行基菩薩御歌事」。
- ④⑩ 『天地麗気記』（統群書類従第一九輯）。
- ⑤① 地方の信者を組織的に吸収するために、御師や勸進聖が諸国を回り神社信仰の普及を促した。特に中世の石清水八幡宮、熊野社、賀茂社、伊勢大神宮等の御師の活躍は有名である。
- ⑤② たとえば『北野天神縁起』（一二二二）において、既に

- 「結縁の諸人の随喜のこゝろをもよおさは、一仏浄土の縁として、必天満自在天神あはれみをたれましゝて、二世の大願成就せしめ給へ」とあり、『北野本地』は「凡官位福祿智恵、臨終正念往生極楽ノ、ゾミ。何事モ申ニシタガヒテ叶ハヌハナシ」、『熱田講式』に「凡運歩於社壇、則自穢土詣浄土初門也」と説いている。
- ⑤③ 『法華驗記』巻下第一一六（思想大系「往生伝・法華驗記」）。
- ⑤④ 『沙石集』卷一「生類ヲ神明ニ供ズル不審ノ事」。
- ⑤⑤ 同右。
- ⑤⑥ 同右。
- ⑤⑦ 『諏訪大明神絵詞』（統群書類従第三輯下）。
- ⑤⑧ 『広疑瑞決集』卷第四。
- ⑤⑨ 『沙石集』卷一「生類ヲ神明ニ供ズル不審ノ事」。
- ⑥① 『広疑瑞決集』卷第四。
- ⑥② 『沙石集』卷一「生類ヲ神明ニ供ズル不審ノ事」。
- ⑥③ 同右。
- ⑥④ 同右。
- ⑥⑤ 同右。
- ⑥⑥ 『浄肉不浄肉の文』（真宗聖教全書五）。
- ⑥⑦ 『雑談集』第七卷「説経誦咒等時節浄不浄事」（三弥井書店「中世の文学」）。
- ⑥⑧ 同右。
- ⑥⑨ 同右。
- ⑥⑩ 「鎌倉の二位の禅尼に進ずる御返事」（浄土宗全書九）。
- ⑥⑪ 同右。
- ⑥⑫ 『女人往生の旨を尼女房に示される御詞』（法然上人全集）。

⑦⑩ 『妻鏡』（古典文学大系「仮名法語集」）。

⑦① 『百四十五箇条問答』（法然上人全集）。

⑦② 同右。

⑦③ 同右。

⑦④ 同右。

⑦⑤ 『破邪顯正義』（続群書類従第三十三輯上）。

⑦⑥ 『七箇条起請文』（法然上人全集）。

⑦⑦ 『停止一向専修記』（伊藤真徹氏『日本浄土教文化史研究』所収「停止一向専修記本文」）。

⑦⑧ 真偽未詳であるが法然の法語と伝えられ、室町末期の書

写本が現存する『一向専修七箇条問答』（法然上人全集）

に、不浄禁忌について。

ソレ釈迦一代ノ聖教ニハ、生死ノケガレヲイメトトカラ  
タルコトハ、八万四千ノ經論ノナカニ、文ヒトツモナキ

ナリ。カミハ本地ヲアガムルヲヨロコビタマフナリ。イ  
ミケガレヲイムトバカリシリテ本地ヲシラザルヲ、カミ  
ハカヘリテ罰シタマフ

と述べられ、弥陀を含む全ての仏菩薩を本体とする神明で  
あるならば、仏典に生死を不浄として禁忌する文証がない  
故に、神の不浄禁忌の理論的根拠がないとし、「ケガレヲ  
イマザルヲモテ、カミノ本懐トシタマフ」と断定してい  
る。

⑦⑨ 佐藤進一、池内義資編「中世法制史料集」第一巻。

⑧① 『耀天記』（続群書類従第二輯下）。

⑧② 『沙石集』卷一「神明慈悲ヲ貴給事」。

⑧③ 『津戸の三郎へつかはす御返事』（法然上人全集）。

⑧④ 『沙石集』卷一「浄土門ノ人神明ヲ輕テ蒙罰事」。